第 63 卷 第 2 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol.63, No.2
2026 年 3 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Mar. 2026

现代性的发明: 文艺复兴哲学的历史书写

吴功青
(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

摘　要: 长期以来,文艺复兴被视为现代世界的开端,诸多现代性的面向包含其中。但现代性并非自明地出现在文艺复兴时代,而是现代学术一步步构造的结果。只是经由启蒙时代的思想考古以及 19 世纪以降现代西方学者的历史书写,诸多现代性的表征才印刻在文艺复兴之中。在这个意义上,文艺复兴的现代性乃是一个现代的"发明"。聚焦于文艺复兴哲学,只有预先审视现代学界对文艺复兴哲学的现代性研究,对其"发明"的根源、范围和界限进行批判,我们才能对文艺复兴哲学和现代性之间的关系进行彻底的廓清。有鉴于此,从"个体性""主体性"和"新科学"这三重维度考察现代文艺复兴哲学的历史书写,以期为未来的文艺复兴哲学研究提供有益的参考。

关键词: 文艺复兴哲学; 历史书写; 个体性; 主体性; 新科学
中图分类号: B 08　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2026) 02-0125-12

晚近以来,文艺复兴的地位愈加突出。它被视为漫长的中世纪(Middle Age) 和启蒙时代之间的枢纽,具有承前启后的意义。历史地看,文艺复兴的意义与"文艺复兴"一词的含义密不可分。从文艺复兴早期的人文主义者使用"Nascita(再生) ",到 19 世纪中期让-巴蒂斯塔·卡佩菲格(Jean-Baptiste Capefigue) 用大写的"la Renaissance"指示作为一种文化运动的文艺复兴时期,再到米什莱(Jules Michelet) 在《法国史》第七卷中沿用"Renaissance"来定义新的文艺复兴时代,文艺复兴逐渐获得它自己的内涵。对于今人而言,文艺复兴首先意味着"再生",即荷马、西塞罗、柏拉图等古代思想家的复兴,以及与之相关的一系列文化实践; 其次,随之而来,文艺复兴还意味着一种新的现代品格。不同于经院哲学主导的中世纪时代,文艺复兴的"人文主义(Humanism) "以语文学的方式面向古代经典,并在对经典的模仿和学习当中发展出了一种以人的价值和尊严为核心的人文精神。就此而言,文艺复兴不止是一般意义上"复兴",而且是一种新的思想创造。它孕育了 17 世纪科学革命和启蒙时代的诸多面向,堪称现代世界的开端。

然而,尽管文艺复兴素来被视为一个新的时代,但将文艺复兴与现代世界明确联系起来,进而凸显其背后的现代性因素,仍是一种非常现代的发明。学界通常认为,早在文艺复兴时期,彼特拉克(1304—1374) 等早期人文主义者已经有了明确的现代意识,甚至将自己定位成了现代人,但这种"现代"还不能与现代性本身画等号。毋宁说,人文主义者只是在借助现代的定位,陈述自身的时代与所谓的"中间时代(media aetas) "或"黑暗时代"的不同,表达对于新时代的渴望。诚然,这种渴望展现出了与中世纪不同的现代意识,但现代性并非自明地出现在文艺复兴时代,亦非人文主义者共同的理论总结,而是现代学术一步步构造的结果。只是经由启蒙时代对文艺复兴的思想考古以及 19 世纪以降现代西方学者的努力,诸多现代性的表征才印刻在文艺复兴之中,使得文艺复兴成为一个真正现代的历史时期。正是在这个意义上,我们才会断言,文艺复兴的现代性是一个现代的发明。需要指出的是: 这里的

收稿日期: 2025-08-10
作者简介: 吴功青,中国人民大学哲学院教授。
基金项目: 国家社科基金重大项目"传统训诂学与现代阐释学会通研究"(24&ZD231) 的阶段性成果。

"发明"不是指把某种本不存在的东西强行编造或伪造出来,而是对已有的现实进行理论的概括和构造。"发明"并非"无中生有",也没有违背现实,而是对现实本身更自觉的表达、组织和再现。①

但在此之前,我们需要预先把哲学置入文艺复兴的整体视域之中。众所周知,黑格尔是传统哲学史观的代表。在《哲学史讲演录》中,他一边称赞文艺复兴,说它"表面上看来这好像是一种返老还童的现象,但其实却是一种向理念的上升,一种出自本身的自发的运动";一边对文艺复兴哲学的价值不以为然,称"我们从这些努力上学不到什么东西,他们只是与文学史和文化史有关";文艺复兴哲学虽然具有"伟大的创造性,可是内容却是极为混杂和不均衡的"①,与 17 世纪的思辨哲学不可同日而语。黑格尔的哲学史观影响如此深远,以至于现代人谈到文艺复兴时,几乎都将目光投射在它的文艺(文学和艺术)成就上,对相关的文艺复兴哲学却付之阙如。幸运的是,20 世纪以降的文艺复兴研究纠正了黑格尔的片面观点,彻底改变了文艺复兴哲学的形象。这些研究充分表明,文艺复兴的现代性既体现在文学、艺术、建筑、音乐等领域中,也同步体现在彼特拉克、费奇诺、皮柯、马基雅维利、布鲁诺等人的哲学作品中。黑格尔自己的名言"哲学是时代的精华"不仅适用于古代和现代,也适用于伟大的文艺复兴时期。

相应地,现代学界对文艺复兴现代性的发明,同样也会通过文艺复兴哲学的研究来展开。从 19 中后期的布克哈特(Jacob Burckhardt),到 20 世纪上半叶的卡西尔(Ernst Cassirer)、詹蒂莱(Giovanni Gentile)、加林(Eugenio Garin),再到此后的克里斯特勒(Paul Kristeller)、耶茨(Frances Yates)、汉金斯(James Hankins)、吉莱斯皮(Michael Allen Gillespie),西方学界始终致力于从文艺复兴哲学的视角来构建文艺复兴的现代性。文艺复兴哲学的历史书写越来越成为文艺复兴研究的主旋律。但是,正如康德在运用理性进行批判之前,主张先对理性本身进行批判,即对理性运用的根源、范围和界限加以规定②;同样,我们在研究文艺复兴哲学之前,也要对文艺复兴哲学的研究历史,尤其是它对现代性的"发明史"进行反思。只有预先审视现代学界对文艺复兴的现代性研究,对其"发明"的根源、范围和界限进行批判,即对其合法性本身进行总结,我们才能对文艺复兴哲学和现代性之间的关系进行彻底的廓清。有鉴于此,本文试从"个体性""主体性"和"新科学"这三重维度重构现代文艺复兴哲学的历史书写,并对它的利害进行损益,以期为未来的文艺复兴哲学研究提供有益的参考。

一、个体性的发明

瑞士历史学家布克哈特(1818—1897)是现代文艺复兴研究的奠基人。正是在他的努力下,文艺复兴得以从中世纪和启蒙时代中挣脱出来,成为一个独立的历史时期。更重要地,正是通过布克哈特,文艺复兴和现代性的关系才成为一个真正明确和重要的主题,文艺复兴的现代意义才得以真正确立。

布克哈特不是哲学家,也不是历史学的盲从者。这表现在,布克哈特虽然长期师从"近代西方史学之父"兰克(Leopold von Ranke),但对兰克的"客观史学"不以为然。兰克主张,历史学是和自然科学类似的"历史科学",应以严格的史料考证和原始材料为基础。布克哈特却认为,"在所有学科里,历史学

① 比如,有些极端的学者甚至认为,文艺复兴所谓的繁荣并不存在,而是现代学者"发明"(编造)的结果,真实的文艺复兴时代是非常悲惨和黑暗的。这种立场无疑是轻佻且毫无根据的。见 Ada Palmer, *Inventing the Renaissance*, Chicago: The University of Chicago Press, 2025。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,王太庆译,北京:商务印书馆 1996 年版,第 336、342、343 页。

② 正如康德所言,"但我所理解的纯粹理性批判,不是对某些书或体系的批判,而是对一般理性能力的批判,是就一切可以独立于经验而追求的知识来说的,因而是对一般形而上学的可能性和不可能性进行裁决,对它的根源、范围和界限加以规定,而这一切都是出于原则"。见康德《纯粹理性批判》第一版序言,邓晓芒译,北京:人民出版社 2004 年版,第 3—4 页。

是最不科学的，因为在史料的选取上，它几乎没有一个称得上确定、能够获得大家共识的方法”①。言下之意，每个人都可以用自己独特的方式来研究历史。历史学与其说是一门科学，不如说是一门艺术。基于此，布克哈特不愿拘泥于所谓的客观史料，而是将眼光投向各种非官方的文献，包括各种文学作品和未刊材料，试图从政治、艺术、宗教和社团等角度对文艺复兴进行宽泛的文化研究。诚然，布克哈特明确反对黑格尔的历史哲学，也从未在他的名著——《意大利文艺复兴时期的文化》中进行过哲学建构，但就其本质而言，“文化史学”视域下的文艺复兴文化不是别的，就是文艺复兴的“时代精神”，即黑格尔意义上的哲学。在这个意义上，布克哈特的“文化史学”已经开启了文艺复兴哲学和现代性关系的研究。

布克哈特认为，文艺复兴开启了“人的发现”和“世界的发现”，具有重要的现代意义。尤其是“人的发现”，构成了文艺复兴现代性的中心。而“人的发现”，首先指的是个人的发现。布克哈特指出，中世纪的人生活在信仰的面纱之下，仅仅作为种族、民族、党派、家族或社团的一员而存在，但在文艺复兴时期，“人成了精神上的个体，并且也这样来认识自己”②。根据他的观察，从13世纪末开始，中世纪加之于人的种种限制开始被解除，人的个性开始得到突出发展。13—14世纪的但丁、15世纪的阿尔贝蒂，16世纪的阿雷提诺就是这种个性发展在不同阶段的典型代表。伴随着个人的发现，个体主义(Individualism)开始盛行。后者将个体视作优先的存在，首先从个体而非国家或民族出发主张自身的尊严和价值。布克哈特认为，恰是这种“个人的觉醒和发展”，构成了中世纪与文艺复兴时期的分野，促成了现代世界的诞生。

毋庸讳言，文艺复兴的确孕育了个体性。但以个体性来定位文艺复兴，以至于将文艺复兴等同为“个人的发现”，与布克哈特的时代语境密不可分。19世纪中后期，整个欧洲刚刚经历过长时期的革命运动，陷入全面的“现代性危机”：严重的宗教世俗化运动引发的信仰危机，享乐主义主义的盛行，科学主义引发的功利化……在种种乱象的激发下，布克哈特决心采用历史研究的方式来应对时代的危机。为此，那个充满人文主义精神的文艺复兴时代映入眼帘，敦促他向人文主义回归。特别地，与其师兰克聚焦于民族国家的政治史不同，布克哈特对民族国家的权力模式十分警惕，担心俾斯麦式的国家压制个人的自由。③ 于是，布克哈特在研究文艺复兴时，极力突出“个人的发现”，将个体性描绘为整个文艺复兴的精神特征。显然，这种研究不是简单的历史复原，而是一种“发明”，一种基于自身的现代视角向着文艺复兴的投射。对布克哈特而言，个体性既是文艺复兴的时代特征，也是对于现代世界个体性危机的一次克服，一种疗愈，具有“某种历史救赎的使命”④。这也符合布克哈特自己对历史学的定位——从来就没有真正客观的历史学，所有的历史都是某种既定视角塑造的结果。

在布克哈特的感召下，20世纪的现代哲学家纷纷从个体性的视角出发，对文艺复兴进行深度刻画。卡西尔对文艺复兴哲学的研究，加林对意大利人文主义的研究，乃至于吉莱斯皮对现代性的研究，都在总体上延续了布克哈特的范式。换言之，20世纪以后的文艺复兴学者普遍延续了布克哈特对文艺复兴个体性的发明，将它从历史的现场构造和呈现为某种思想现实，与其说属于文艺复兴哲学本身，不如说是现代性的某种投射。这中间最值得一提的人物，就是著名的文艺复兴哲学研究者乔万尼·詹蒂莱(1875—1944)。

---

① 这段话为布克哈特于1871年授课所言。类似地，布克哈特在《希腊文化史》第一卷的导论部分也说到，“我们是‘不科学的’，而且毫无方法可言，至少不是别的学科意义下的方法”。转引自雅各·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化：一本尝试之作》，花亦芬译注，台湾新北：联经出版事业股份有限公司2021年版，第99页。

② 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，何新译，北京：商务印书馆2010年版，第139页。

③ 刘耀春：《雅各布·布克哈特于意大利文艺复兴——对〈意大利文艺复兴时期的文化〉的再思考》，《四川大学学报(哲学社会科学版)》2011年第1期，第36—37页。

④ 吴琼：《作为文化史的艺术史——“文艺复兴”的发明与布克哈特的现代观念》，《艺术学研究》2021年第6期，第8页。

作为一名新黑格尔主义者,詹蒂莱主张把一切都消融于精神的内在性之中。精神不是僵化的,而是一种思维行动。此种"行动主义(Attualismo)"的哲学倾向,处处体现在詹蒂莱的文艺复兴哲学研究中。在詹蒂莱看来,从彼特拉克、布鲁尼到布鲁诺的思想发展,是精神自身的运动和实现,后者最大限度地展现为个体性和自由,将人从中世纪的束缚中挣脱出来。这种个体性和自由,既是文艺复兴以及此后的意大利艺术繁荣的前提,也构成了现代哲学体系的基本原则。与此同时,文艺复兴的精神主要是由艺术家和人文主义者推动的,他们所理解的个体性和自由仍是抽象的,没有抵达真正的现实。詹蒂莱认为,真正的哲学应该克服艺术和人文主义者的主观性,将自身外化到对象当中。因为"抽象的个体性和主体性的时刻,和被客观思想的世界的普遍性相对立。而哲学家关注着这个主体必然从属的客观目标,让个体在其中普遍化,让自由在法则中自我规定"①。只有这样,我们才能意识到现实就是精神,精神就是自由,就是个体性。只有这种个体性,才是那个行动着的精神的化身,是主观和客观的绝对统一。

和布克哈特一样,詹蒂莱力图通过"发明"个体性来应对现代性的危机。但截然不同的是,布克哈特眼中的危机是极权国家的危机,詹蒂莱眼中的危机是个体性的危机。在詹蒂莱看来,意大利人正是受了文艺复兴以来的个体主义的影响,才会长期封闭在主观和幻想的世界当中,缺乏历史使命感和社会责任感,以至于四分五裂,不能建立起一个强大的国家。唯有用人的历史概念取代抽象的个体主义,将个体的命运与国家和民族的命运相连,才能实现精神的真正解放。② 因之,同样都是"发明"个体性,詹蒂莱的走向和布克哈特大相径庭,前者召唤国家强权以抵制个体性,后者召唤个体性以抵制国家强权。

然而,个体性和国家并不是截然对立的。强调个体的优先性,不意味着要否定国家;承认国家的重要性,也不意味着要否定个体性。布克哈特因为沉迷于 19 世纪欧洲国家的危机,以至于过分美化了文艺复兴时期的"个体主义",没有意识到文艺复兴时期个体性和国家之间的张力。相反,詹蒂莱因为太过期待一个强大的民族国家,以至于贬低了文艺复兴时期的"个体主义",没有意识到个体性对于文艺复兴和现代国家的意义。总体而言,两人对于文艺复兴的"发明"虽部分切中了要害,但由于自身立场的过强投射,对历史的还原都出现了相当程度的偏差。类似的错误还出现在汉斯·巴隆以来对"公民人文主义(civil humanism)"的研究中。巴隆一派主张,从早期人文主义者萨卢塔蒂和布鲁尼开始,意大利一直流传着公民人文主义传统,倡导以罗马式的美德构建共和主义国家。毋庸讳言,"公民人文主义"的"发明"也是现代学者反对极权政治,渴望道德政治的一种思想投射。问题在于,"公民人文主义"虽然零星地出现在文艺复兴时代,但它"并不构成整个人文主义运动的全部或主要部分,把它看成核心启示是接受了人文主义者自己宣传的一种历史神话"③。凡此种种,无不督促我们以一种更加审慎和均衡的态度进入文艺复兴,对个体性和国家的复杂关系进行全面的梳理,既认识到蕴含其中的现代性特征,又对它和 17 世纪以后现代个体和国家的差异保持清楚的认知。唯有如此,我们才能更加切近地回到历史的现场,在"古今之变"的脉络中把握到文艺复兴对于现代世界的意义。

二、主体性的神话

如前所述,布克哈特以"文化史学"的方向感知到了文艺复兴的精神,但他并未真正研究文艺复兴哲学,也未能以哲学的形式阐明文艺复兴的精神。在布克哈特那里,作为哲学的理论和实践之间仍旧是断裂的。真正改变这种现状的是德国人卡西尔(Ernst Cassirer,1874—1954)。在卡西尔那里,理论和实践的鸿沟消失了,文艺复兴哲学作为一种理论,而且是当时最重要的一种理论,不再与实践相分离,而是成为推动实践的根本动力。基于这种认知,卡西尔对文艺复兴哲学进行了系统研究,第一次从哲学的角

---

① Giovanni Gentile, *Il Pensiero Italiano Del Rinascimento*, Firenze: Sansoni, 1968, p.27.

② 参见谢地坤主编《现代欧洲大陆哲学》(下),南京:江苏人民出版社 2023 年版,第 813 页。

③ 吉莱斯皮:《现代性的神学起源》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社 2012 年版,第 99 页。

度阐发了文艺复兴的现代品格,大获成功。他的《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》一书推进了布克哈特的研究思路,将主体性和自由凸显为文艺复兴哲学的主要标志,由此奠定了现代文艺复兴哲学研究的合法性和基本范式。

在卡西尔以前,主体性概念是与 17 世纪以后的现代哲学紧紧联系在一起的。通常认为,笛卡尔的命题“我思故我在(cogito ergo sum) ”昭示着主体性哲学的开端。它将“我思”确立为第一性的存在,将“我思”之外的广延世界确立为第二性的存在,由此确立了“主体-客体”的现代认识结构。按照海德格尔的解释,笛卡尔的主体性形而上学从根本上颠覆了希腊以来的存在论,将人与世界原有的互为主体、互相涌现的关系转化为人支配和宰制世界的关系,由此一来,“人成为那种存在者,一切存在者以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系中心”①。这种关系意味着,人以一种表象(Vorstellen) 的方式将每个存在者带到自身面前,将它们处理成心灵的一种“图像(Bild) ”。自此,人不仅能以“图像”的方式把握对象,而且可以对它筹划、制作和操控。在海德格尔看来,“世界的图像”本质上是主体性哲学的产物,“整个现代形而上学,包括尼采的形而上学,始终保持在由笛卡尔所开创的存在者阐释和真理阐释的道路上”②,受到主体性形而上学的支配。

卡西尔认同海德格尔的思路,将主体性视为现代哲学的标志。但他不同意海德格尔将主体性形而上学追溯到笛卡尔的做法,而是主张将它推到更早的文艺复兴哲学——这一点,构成了卡西尔全部研究的基础。为此,卡西尔首先将目光投向了库萨的尼古拉(Nicholas Cusanus,1461—1464) 。整部《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》一共四章,前两章分别题为“库萨”和“库萨与意大利”,足见卡西尔对于库萨的重视。不同于一般的哲学史把库萨定位为中世纪晚期的哲学家,卡西尔极力主张,库萨的哲学已经有了鲜明的现代特质。这表现在,库萨不再像新柏拉图主义者那样将客观的理念当作主导性的力量,而是“反而寻求一个具体的主体,来作为一切真正创造性的活动的中心点和出发点。而这个主体在他看来唯独在人类精神中被揭示出来”③。对库萨来说,认识论最重要的不是模仿,而是精神自身的“外展(explizieren) ”。精神在自身之中发现各种概念和本原,然后通过它去设定出所有外部世界。诸如算数几何音乐等科学,根本上是精神将它自身内的时间空间等直观范畴“外展”出来的结果。这样一种“外展”的精神,“表明自身是人最本己的行动。唯独在他的历史中人才能够证明自己是真正创造的和自由的”④。在卡西尔眼中,库萨在哲学、神学和数学中展现出的这种自由精神,正是主体性的根本体现。

《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》的后两章“文艺复兴哲学中的自由与必然性”“文艺复兴哲学中的主体—客体问题”更为深入地推进了主体性的线索。卡西尔宣称,自由是主体性的前提,要想澄清主体性,必须从自由入手。而谈及自由,就不可避免地涉及它的对立面——必然性。文艺复兴时期,必然性包罗万象,即指一般的机运(fortuna) ,也指命运(fatum) 和自然必然性。但丁笔下的“机运女神(Fortuna) ”看起来是机运的偶然性,背后却是上帝意志的必然性。从彼特拉克的《论机运的补救之方》(*De remedis utriusque fortunae*) 开始,经萨卢塔蒂到蓬塔诺(Giovanni Pontano) ,这种必然性一直威胁着人类的自我意识。但从瓦拉、费奇诺以来,人类的自我意识开始形成,“一旦它通过自由人性的那些根本力量,通过伦理学的与理智的那种能量展开其全部效果时,那些威胁就退却了”⑤。相比于“机运”,更大的必然性是“命运”,后者往往与神学和占星术糅合在一起,成为阻碍心灵的庞然大物。但在文艺复兴时期,“命运”的必然性也开始松动了。如果说,马内蒂(Giannozzo Manetti) 在 1452 年写作的《论人的

---

① 海德格尔:《海德格尔选集》(下) ,孙周兴译,上海: 上海三联书店 1996 年版,第 897 页。
② 海德格尔:《海德格尔选集》(下) ,第 896 页。
③ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,李华译,北京: 商务印书馆 2024 年版,第 65 页。
④ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 68 页。
⑤ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 116 页。

尊严与卓越》(*De dignitate et excellentia hominis*) 已经展现出人类精神的自由，将精神世界、文化世界与自然世界对峙起来，那么皮柯·米兰多拉(Pico della Mirandola，1463—1494) 在 1486 年发表的《论人的尊严的演说》(*Oratio de hominis dignitate*) 则为这种自由增添了更多现代性的因素。当皮柯宣称，人没有任何固定的本性，可以按照自由意志决定自己的本性时，人既真正投身于世界，也与真正与世界区分开来。而一旦人真正具备仅仅依靠自己就能成其所是的品质，他"对于宇宙的整体，这就总是同时具备了一种绝不受敷于它的任何部分的能力"①，获得了真正的主体性自由。

在这样的前提下，卡西尔最后正面处理了文艺复兴哲学的主体性问题。卡西尔认为，主体性不仅仅关联于一种精神的自由，最重要的，它还关联于一种自我意识。虽然严格意义上的自我意识要到笛卡尔甚至莱布尼茨那里才会出现，但它毕竟已经真实地出现在文艺复兴哲学之中了。此外，古代哲学和中世纪哲学似乎也主张某种自我意识，但那种自我意识还处在宇宙的总体秩序之内，缺乏主体性的维度。文艺复兴哲学最大的变化在于，它不再将人的灵魂视为无限理智的一部分，而是将自身与宇宙的秩序脱离开来，将自身意识为一个独立的存在。在帕特里奇那里，最高的理智成了思维着的意识，"它由爱所驱动，在自身内分化了，它自身把一个由知识的客体所构成的世界作为观察的对象摆在对面了"②。不止如此，主体—客体的结构还内在地要求着两者的同一性，也就是帕特里奇所说的，"认识不是别的什么，而是对某些事物与其可知之物的结合"③。至此，作为客体的对象不再只是自我的对立面，还是自我的内在投射，"在对象的必然性中，自我认识了其自身，认识了它的自发性的力量和方向"④，主客体之间达到了完全的同一。

卡西尔的工作意义重大。它向我们表明，主体性是不断生成和不断完善的，文艺复兴哲学对主体性的塑造构成了现代主体性哲学的预备。相比于布克哈特，卡西尔的工作是一次更加典型的"发明"。在此之前，人们谈论主体性，但从未将它和文艺复兴哲学挂钩。现在，卡西尔第一次将它引入文艺复兴哲学，并将它确立为整个文艺复兴时期的主要特征。诚然，卡西尔的"发明"有着扎实的文本和历史基础，但和其他研究一样，卡西尔的工作也与他的时代语境和哲学倾向密不可分。作为一名新康德主义者，卡西尔深深服膺于康德哲学，推崇主体性的价值。但对于康德将认识分为主体与客体、现象与物自体的做法，卡西尔颇为不满。在他看来，主体与客体同样产生于认识之中，不可能有什么先后；同样，现象的就是本质的，本质的就是现象的，两者不可能有什么根本分别。说到底，主体与客体、现象与本质是一个统一体，应该采取一种统一的方式——符号(das Symbol) ——对它进行把握。⑤ 符号既是理性的概念，又有直观的形式，是人类为了把握事物整体而创造出来的意义系统。在卡西尔的文艺复兴哲学研究中，这套新康德主义的"符号哲学"体现得淋漓尽致。一方面，卡西尔努力寻求"文艺复兴中的理论性思想劳作与规定文艺复兴精神形态的其他生命力量之间的那种整体性关联"⑥，即一种突破主体与客体的统一整体。这里的思想劳作不是别的，就是用"概念-符号"的方式把握和陈述上述整体的文艺复兴哲学。而所谓的"概念-符号"，则是贯穿于《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》全书中的"自由与必然性"以及"主体与客体"；另一方面，卡西尔通过"符号"把握文艺复兴哲学的做法，仍保留了康德哲学的基本旨趣。卡西尔之所以将文艺复兴哲学定位为一种主体性哲学，是因为他先采取了康德的主体性哲学范式，然后将它倒推至文艺复兴哲学。换言之，卡西尔始终在用一种前康德哲学的视角来理解文艺复兴哲学，

---

① 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》，第 130—131 页。

② 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》，第 201 页。

③ Patrizio，*Panarchias*，XV. 转引自卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》，第 201 页。

④ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》，第 213—214 页。

⑤ 谢地坤主编:《现代欧洲大陆哲学》(下)，南京: 江苏人民出版社 2023 年版，第 239—241 页。

⑥ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》，第 11 页。

将后者理解为康德哲学的“史前史”，一种通向现代哲学的预备。卡西尔的思路影响深远。20 世纪以来，无论是加林、詹蒂莱、克里斯特勒还是吉莱斯皮的研究，都或多或少浮现着卡西尔的影子。随之而来，主体性日益成为文艺复兴哲学的标志性叙事，被学界争先恐后地采纳。此番景观，堪称“主体性的神话”。

与此同时，卡西尔的“发明”也招致了越来越多的批评。最核心的一点在于，卡西尔用康德哲学的范式来理解文艺复兴哲学的做法，有“削足适履”之嫌。诚然，广义来说，文艺复兴哲学的确浮现出康德哲学的许多因素，但如果仅仅用康德哲学来反观甚至是涵摄文艺复兴哲学，就会遮蔽后者的独特性。以皮柯 · 米兰多拉的哲学为例。卡西尔极力颂扬皮柯，称皮柯在伦理学上的革命性，突破了文艺复兴占星术依赖的宇宙等级，将人从必然性中解放了出来。就此而言，皮柯已经意识到了自然与自由的分离，是一个具有康德视野的“前康德主义哲学家”①。但在吕巴克(Henri de Lubac) 看来，卡西尔过分强调了皮柯哲学的现代面向，忽视了皮柯身上的中世纪因素。事实上，皮柯所言的自由并非真正的主体性自由，而是指向了“人的神化(Deificatio) ”，后者不过是对基督教历史上“成圣”的一种再现，与现代性无干。② 吕巴克的批评，得到了拿波里的支持，并在当代学者特林考斯等人那里得到了进一步的发挥。③

吕巴克的观点有些矫枉过正，但客观上有益于破解卡西尔塑造的“主体性神话”，促使我们以一种更加平衡和中立的态度对待文艺复兴哲学。如果说文艺复兴哲学的确塑造了某种主体性，它也绝不是康德意义上的主体。在文艺复兴时期，人努力挣脱必然性，从而展现出相当的自主性，但远远没有达到完全自我肯定的程度，而是受制于上帝和宇宙的总体秩序。人挣脱命运、机运和自然的必然性，为的是实现灵魂的上升，突破自身在大宇宙中的等级，最终与上帝合一。在这个结构中，人与宇宙尚未完全分化(也不可能完全分化) ，因此也谈不上严格的主体和客体，遑论真正的主体性自由。文艺复兴哲学的主体性只是一种有限度的主体性，既具有现代主体性的特色，又葆有自身的独特形态。这种独特性，部分源自于中世纪的经院哲学，部分源自于古代哲学以及异教文化的复杂影响。总之，文艺复兴哲学既现代又还不够现代。但正是因此，它向我们提供了一种与笛卡尔-康德不同的主体性图景，一种既主张人的自由又遵从宇宙秩序和神圣秩序的特殊形态，给予我们一种全新的现代想象。④

三、新科学的兴起

文艺复兴哲学的第三重发明指向了新科学。通常认为，17 世纪的“科学革命”颠覆了旧科学的基本范式，伽利略、培根、笛卡尔等人的工作标志着新科学的开端。但自 20 世纪以来，文艺复兴学者越来越相信，早在科学革命之前，文艺复兴思想中已经孕育了新科学的种种要素。要想追溯新科学的起源以及它背后的历史因素，我们必须回到文艺复兴，尤其是文艺复兴时代的自然哲学。由此，西方学界开始了对于文艺复兴哲学的科学性书写。

布克哈特仍然是这项工作的开启者。布克哈特对文艺复兴研究有两个经典命题: 一个是“人的发现”，另一个便是“世界的发现”或曰“自然的发现”。布克哈特看到，在欧洲列国中，意大利对于“世界的发现”最为热忱。先是十字军东征激发了意大利人对于未知世界的兴趣，随后哥伦布的“航海大发

---

① Ernst Cassirer, “Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No.3, 1942, p.342.

② Henri de Lubac, *Pico della Mirandola. L' alba incompiuta del Rinascimento*, Traduzione da Giuseppe Colombo e Adriano dell' Asta, Milano: Editoriale Jaca Book SPA, 2016, pp.61-73.

③ Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness*: *Humanity and Divintiy in Italian Humanist Thought*, South Bend: University of Notre Press, 1995, pp.505-529.

④ 吴功青:《魔化与除魔: 皮柯的魔法思想与现代世界的诞生》，北京: 生活 · 读书 · 新知三联书店 2023 年版，第 28—29 页。

现”又进一步让意大利人“开眼看世界”,探索自然的欲望大大增强。随之而来,各种“自然科学”的研究纷纷出现,尤其是意大利人的博物学研究(植物园、动物园),格外令人瞩目。只可惜,布克哈特并不专长于此,他的介绍比较粗略,留下了大量空白地带。① 在他的启发下,卡西尔开始了对于文艺复兴自然哲学的探索。在卡西尔看来,所谓的“世界的发现”,主要指以纯粹感性的方式研究自然。文艺复兴自然哲学所走的道路,本质上是这样一条经验主义和感官主义的道路。特雷西奥的自然哲学堪称这条道路的代言人,因为“正如后来的培根一样,特雷西奥要求人们不要以亚里士多德的那些抽象范畴为媒介来研究自然,而要从自然本身出发来了解它,依照自身的本原来研究它”②。相比于特雷西奥,皮柯生活的年代虽然更早,但对经验主义原则的贯彻却更加彻底。皮柯主张,在解释天体运行时,“全部现象都要从它自身的原则(ex propris principiis)出发,从它们的近因和个别原因去把握”③。这种“近因和个别原因”必须是具体的而非抽象的:天体的近因就是光和热的力量,也就是能够向感官呈现的现象,而非任何神灵或精气等不可见的东西。只有这样的原因,才是事物的“真实原因”,才符合事物“自身的原则”,即,只有当一个事物“表明自身是可证实的、可经由观察和测量确定的,它才是真的”④。卡西尔特别强调,这种“真实原因(vera causa)”的概念构成了开普勒和牛顿归纳法的重要依据,对新科学的发展影响深远。

遗憾的是,经验科学的独立性始终没有在文艺复兴时期完全建立起来。究其缘由,“文艺复兴的自然哲学几乎从未成功地将魔法从它的小路上清除掉”⑤。无论是布鲁诺、康帕内拉还是皮柯,几乎都无一例外地滑向了魔法,从而走向了“经验论”的反面——神智学和神秘主义。经验主义试图和魔法进行斗争,但无法获得压倒性的优势。为了打破僵局,哲学家们不得不对经验本身进行分殊,将它们区分为“必然的东西”与“偶然的东西”、合法的东西与古怪任意的东西,努力将前者提升为自然哲学的主要对象。在卡西尔看来,这种新动向的出现,与其说来自于某种经验主义或感官主义,不如说是数学逻辑发展的结果。比如,达·芬奇就曾经指出,“只有当一种数学科学运用自身时,或者当问题的对象与各种数学原理关联起来被讨论时,才有确定性(certezza)”⑥,将知识的确定性和数学明确关联起来。

对达·芬奇来说,经验的意义还在,但只有在数学当中才能获得成全,正如数学只有在经验中才能“结出果实”。就此而言,文艺复兴的自然哲学已经孕育出了现代精确科学的基本面貌。伽利略运动学说的诸多原理,如惯性定理、作用力与反作用力相等定理,已经在达·芬奇的笔记中初见端倪。回到皮柯,虽然他主张魔法,没有完全走上经验科学的道路,但他的自然哲学与达·芬奇却有异曲同工之妙。皮柯对占星术的批驳,“划出了一条鲜明的分界线,将占星术的魔法符号与数学与数学自然科学的理智符号区分开了。从此以后,通过数学-物理学的种种记号解开‘大自然密码’的道路就代开了”⑦。在他的启发下,近代天文学和其它科学纷纷走上了自然数学化的道路。

这样,卡西尔将科学性从文艺复兴哲学中凸显出来,强化了文艺复兴哲学的现代性特质。如同海德格尔主张,主体形而上学与科学是内在一体的,卡西尔同样认为,文艺复兴时期的科学与文艺复兴时期的主体性哲学是一体之两面。主体的自由,内在要以对自然的探究为补充和证明;反过来,对自然的探

---

① 布克哈特自称,“这些关于意大利人和自然科学的关系,以及他们对丰富的自然产物的兴趣的零散介绍,仅仅是一个伟大主题的片段。作者比任何人都深知自己关于这一方面知识的不足。很多关于这一主题有充分研究的专著,作者甚至连其署名也知道得不多”。布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,第 324 页。

② 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 217 页。

③ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 174 页。

④ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 175 页。

⑤ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 220 页。

⑥ 《达·芬奇手稿》,转引自卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 229 页。

⑦ 卡西尔:《文艺复兴哲学中的个体和宇宙》,第 177 页。

究会强化主体自身的力量。在这个意义上,卡西尔对文艺复兴哲学的主体性发明与科学性发明是同步的,二者相互印证,相互补充。虽然从方法上来说,卡西尔的思路主要是哲学史或观念史的,但在他的启发下,一种对文艺复兴哲学的科学史研究日益获得其合法性,柯瓦雷就是其中的杰出代表。

作为一名科学史家,柯瓦雷的思考立足于 17 世纪的科学革命。但他不满足于科学革命的传统叙事,而是和卡西尔一样努力追溯它的前提和条件,力图从一个更大的历史视野来思考科学革命的发生。柯瓦雷强调,17 世纪的科学革命 "只是一个更为深刻和基本的过程的伴随物和表现,正如人们有时所说的那样,这一过程的结果就是,人在宇宙中失去了他的位置,或者更确切地说,人失去了那个他生活于其中,并且对其思考的世界"①。对柯瓦雷而言,宇宙论的变革是一个更加根本性的事件,既构成了 17 世纪科学革命的前提,又构成了科学革命内在发展的主线。具体而言,从中世纪晚期开始,以亚里士多德为代表的有限宇宙观逐渐被无限宇宙观所取代, "一个有限且封闭的、秩序井然的整体宇宙" 开始让位于 "一个无定限的甚至是无限的宇宙"。人从中世纪的 "存在巨链" 中挣脱出来,在获得自由的同时,也失去了他原有的固定位置,变得惶恐而不安。

正是在这种问题意识的主导下,柯瓦雷赋予文艺复兴哲学以特殊的地位。和卡西尔一样,柯瓦雷将无限宇宙观最早追溯到库萨的尼古拉。柯瓦雷认为,当库萨通过 "对立面的统一" 来理解事物,一切大小、曲直、快慢、上下、中心和圆周的差别就随之消失了。库萨的宇宙是一个完全 "去中心化" 的宇宙,也可以说,宇宙处处都是中心,是 "一个中心无处不在,圆周又不在任何一处的球体(*Sphaera cuius centrum ubiquem*, *circumferentia nullibi*) "。这种描述无疑具有无限宇宙观的色彩。事实上,库萨自己也有过类似的表达, "尽管世界不是无限的,但是也不能认为它是有限的,因为限制世界的边界并不存在"②。但在柯瓦雷看来,库萨的宇宙还不是真正无限的(infinitum) ,而顶多说是 "无终止的(interminatum) "。和笛卡尔一样,库萨一直避免把 "无限" 归之于宇宙,而是把它预留给上帝。柯瓦雷认同拉夫乔伊的看法, "尽管新宇宙图景的要素在某些地方有着更早的表述,但我们必须承认,只有布鲁诺才是去中心化的、无限的、居民无限多的宇宙学说的主要代表"③。相比于库萨,布鲁诺才是那个真正走出决定性一步的人。布鲁诺明确指出,上帝既然是无限的,就会将自身中 "折叠的无限(infinitas complicata) " 完全释放出来,成为一个展开的无限(infinitas explicata) ,即无限宇宙。后者至少具有两层含义: 第一,空间的无限。宇宙没有所谓的 "外部",而是无限延展且完全均质的; 第二,众世界的无限。除了我们看到的这个世界,宇宙还有其他无限多个世界,而且每个世界中的事物是无限多的。④ 一言以蔽之,所谓的无限宇宙,就是一个由完全无限的空间包含无限多个世界的宇宙。卡瓦雷坦言,尽管布鲁诺的宇宙观糅合了许多奇特的东西,但 "充满力量和预见力,合理且具有诗意",为近代科学和近代哲学开辟了新的道路。

柯瓦雷的工作提升了布鲁诺哲学的历史地位,在进一步挖掘文艺复兴哲学的科学特征的同时,强化了科学性书写的合法性。在这股思流的激发下,弗朗西斯 · 耶茨(Frances Yates) 开启了一种更为激进的尝试。不同于卡西尔从经验科学和精确科学的眼光肯定文艺复兴,也不同于柯瓦雷从无限宇宙观的视角出发歌颂库萨和布鲁诺,耶茨反其道而行之,从一种看似完全非科学的视角——赫尔墨斯主义和魔法——来理解文艺复兴。在她的代表作《乔布达诺 · 布鲁诺与赫尔墨斯主义传统》中,耶茨和柯瓦雷一样追问 17 世纪科学革命的起源,但她给出的答案不是无限宇宙,而是由赫尔墨斯主义推动的文艺复兴魔法。在耶茨看来, "在他(三尊赫尔墨斯) 的统治时期,那些引发科学性诞生的新世界观、新态度和新

---

① 柯瓦雷:《从封闭世界到无限宇宙》,北京: 北京大学出版社 2008 年版,第 1—2 页。

② Nicolas Cusanus, *De docta ignorantia*, 1.II, Cap, II, p.100.

③ Aethur Lovejoy, *The Great Chain of Being*: *A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, 1936, p.116.

④ 关于布鲁诺的无限宇宙观,见 Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds*, With Annotated Translation of His Work by Dorothea Waley Singer, New York: Henry Schuman, 1950。

动机产生了”①。文艺复兴魔法不再是布克哈特或卡西尔眼中单纯的迷信,而是科学兴起的必要准备;文艺复兴魔法展现出来的操作和行动特征,构成了古今科学的分水岭。不同于古代科学单纯地沉思自然,新科学主张人应该通过认识自然来改变自然。在文艺复兴魔法中,我们已经可以看到这种行动主义的雏形。

自 20 世纪六七十年代以来,耶茨的经典论述被概括为“耶茨论题”而广泛流传,影响了晚近五十年的文艺复兴哲学和科学史研究。所谓“耶茨论题”,指的是“带有强烈魔法色彩的赫尔墨斯主义传统,起初费奇诺将魔法从一种从中世纪看来并不起眼的戏法提高到了崇高的哲学层次;然后有通过乔万尼·皮柯·德拉·米兰多拉与犹太教神秘学联系起来;最后因为布鲁诺而在一种带有强烈行动主义魔法色彩的新世界观中完全得到实现”②。与此同时,耶茨深知魔法和科学性之间的差别,不愿在两者之间直接画等号。耶茨想强调的是,17 世纪的新科学和文艺复兴魔法之间并非截然对立。新科学不是 17 世纪突然的产物,而是从诸多前科学的因素中逐步发酵而成的。耶茨认为,“把科学革命看成两个阶段或许会富有启发性,第一阶段是由魔法操纵的万物有灵论的宇宙,第二阶段是由力学操纵的数学宇宙”。根据“两个阶段的科学革命”的说法,科学革命不仅仅发生于 17 世纪,而且发生在中世纪晚期和文艺复兴时期。按耶茨的话说,我们不应该拘泥于一种单向度的科学观,因为“所有科学难道不都是一种灵知,一种对万物本性的洞见,通过连续不断的启示而进行吗”?③

耶茨的工作颠覆了传统的辉格史观,甚至打破了科学和非科学的边界,在扩充科学史研究范围的同时,也彻底更新了我们对于文艺复兴哲学的理解。现如今,魔法作为自然哲学最高的部分,从前现代的迷信摇身一变为新科学的雏形,意义非同一般。在耶茨的感召下,科学史界纷纷将目光投向占星术、炼金术等领域,力图从中挖掘新科学的成分,取得了大量研究成果。

与此同时,耶茨的研究也招致了广泛的批评。不少学者认为,耶茨的范式虽然有利于从魔法等领域中捕捉新科学的信息,但她的步子跨得未免太大了,以至于丧失了学术研究应有的严谨性。首先,从方法上来看,“耶茨论题”过多地依赖于秘传学说(Esotericism),但秘传学说并不是唯一的。耶茨从赫尔墨斯主义传统推导出新科学的萌芽,是她选择性地利用历史材料的结果④。有学者甚至认为,耶茨的工作源于她“超强的历史想象”,缺乏实证支持⑤;她的分析方法太偏重于外史,缺乏对于“内史”的研究⑥。其次,从内容上来看,耶茨的工作也有许多失误。比如,耶茨一直强调数学魔法中数的操控,试图从中引出新科学的数学特征,但在科恩看来,耶茨明显混淆了文艺复兴魔法中的数学操控和新科学的自然数学化,“她的说法明显没有抓住要害——毕竟,对数字命理学的拒斥构成了使自然的数学化成为可能的近代早期思想习惯的一个关键要素”⑦。又比如耶茨一直信奉保罗·罗西(Paolo Rossi)的观念,坚信文艺复兴时期的魔法和炼金术当中孕育了新科学的行动主义。但魔法的操作和行动与现代科学实验的操作和行动显然还有相当的距离。魔法的操作,具有强烈的个人倾向和主观色彩,以及极大的随机性和偶然性;而实验科学的操作诉诸经验与观察以及奠基于理性之上的计算,具有严格的纪律性、可验证性和实效性。⑧ 至于“两个阶段的科学革命”的说法,虽然有利于澄清科学性发展的内在连续性,但同时也弱

---

① Frances A. Yates, *Giordano Bruno And The Hermetic Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964, pp.148-149.

② 弗洛里斯·科恩:《科学革命的编史学研究》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社 2012 年版,第 374 页。

③ Frances A. Yates, *Giordano Bruno And The Hermetic Tradition*, 1964, p.452.

④ Henrik Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, New York: SUNY Press, 2007, pp.9-10.

⑤ Marjorie G. Jones, *Frances Yates and the Hermetic Tradition*, Lake Worth, Florida: Ibis Press, 2008, p.68.

⑥ Mary Hesse, Hermeticism and Historiography: An Apology for the internal history of Science, in *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis & St.Paul: University of Minnesota Press, 1970, pp.134-160.

⑦ 弗洛里斯·科恩:《科学革命的编史学研究》,第 379—380 页。

⑧ 吴功青:《魔化与除魔:皮柯的魔法思想与现代世界的诞生》,第 287—291 页。

化了新科学与旧科学之间的断裂。更重要的是,当耶茨宣称一切科学都是某种灵知,科学和非科学的全部界限就因此被取消了。随之而来,耶茨要从魔法等非科学的领域中挖掘出所谓的新科学,其意义和价值就要大打折扣。总之,耶茨对文艺复兴哲学尤其是魔法的科学性书写,有着过强的现代意图,对于它的有效性,我们还需谨慎地对待。

尽管如此,耶茨的工作仍有着不可比拟的意义。如果说,耶茨书写和发明文艺复兴哲学的科学性,为的是捍卫文艺复兴哲学的现代性;那么耶茨的反对者所要做的,则是通过否定魔法中的科学因素来否定文艺复兴哲学的现代性,同样有矫枉过正之嫌。以法默和科彭哈弗对耶茨的批评为例。二人的核心立论在于,文艺复兴魔法并非如耶茨所言,孕育了一种行动主义的科学精神;相反,魔法只有沉思而无操作,它最终导向的并非人对世界的操控,而是一种出世精神。然而,悉心检查皮柯的魔法思想,我们会看到,魔法的沉思性和操作性是融为一体的。魔法的操作性,是通向沉思性的必由之路。再者,皮柯将魔法置入自然哲学的范畴,并将自然哲学视为神学的准备,这种安排虽然肯定了神学的根本意义,却并未否定自然哲学。相反,对皮柯而言,神学救赎要以一种充满操作精神的魔法为前提。在这个意义上,神学是科学的目的和动力,科学是神学的必然要求。耶茨的反对者们过于强调文艺复兴魔法的神学目的,而没有看到神学和魔法之间的内在关联,从而错失了文艺复兴哲学的科学因素,在理论上是站不住脚的。①

结　语

百余年来的现代文艺复兴研究证实了文艺复兴哲学的价值。如克里斯特勒所言,文艺复兴哲学如同一条“峡谷”,将经院哲学与现代哲学这两座大山连接起来。② 现代文艺复兴学者的一个共同意识,是从笛卡尔哲学往前回溯,力图从文艺复兴哲学中寻求现代性的因素。他们的工作清楚地表明,现代性绝非一蹴而就,而是深深植根于文艺复兴哲学的广阔土壤,是 14 到 16 世纪思想运动的总体结果。唯有深入文艺复兴哲学,把握现代性发展的“史前史”,我们才能对 17 世纪科学革命乃至之后的启蒙运动有着更加深入的理解。自布克哈特以来,现代学界的历史书写已经成功勾勒出文艺复兴哲学中“个体性”“主体性”和“新科学”的面向,坐实了文艺复兴哲学的现代特征。它从一个侧面有力地挫败了“长中世纪(Long moyen age) ”的历史观,确立了文艺复兴作为一个独立时期的特殊价值。③

书写即发明,文艺复兴哲学的现代性是现代学界不断发明的结果。如前所述,发明不是编造更不是伪造,而是对于历史机理的自觉再现。19 世纪以前,文艺复兴的形象尚且模糊,只是通过布克哈特以来的历史书写,文艺复兴哲学的现代价值才真正呈现出来。但是,任何书写或发明都有自身的前提,文艺复兴哲学研究也不例外。纵观卡西尔以来的历史书写,无不是从自身的历史语境、政治观念和哲学立场出发,对于文艺复兴哲学的现代投射。这种投射是把双刃剑: 一方面,由于自身裹挟的现代性,最大限度地揭示了文艺复兴哲学的现代性; 另一方面,当学者们使用新康德主义、新黑格尔主义等现代哲学范式

---

① 吴功青:《魔化与除魔: 皮柯的魔法思想与现代世界的诞生》,第 257—283 页。

② James Hankins, “The Significance of Renaissance Philosophy”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by James Hankins, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.339.

③ 法国年鉴学派的雅克·勒高夫(Jacques Le Goff, 1924-2014) 是这种“长中世纪”历史观的代表。在《我们必须给历史分期吗?》一书中,勒高夫秉承了中世纪哲学史家吉尔松的基本观点,认为中世纪并未结束于所谓的“文艺复兴时期”,而是一直延续到了 18 世纪,即所谓的“长中世纪”。按照这种立论,所谓的文艺复兴是不存在的。正如勒高夫所言,“无论是在经济、政治还是社会、文化领域中,在 16 世纪,甚至直到 18 世纪中叶之前,都不曾有过能证明将中世纪与一个新的、不同的时代即文艺复兴相分离的根本转变”。见雅克·勒高夫:《我们必须给历史分期吗?》,杨嘉彦译,上海: 华东师范大学出版社 2022 年版,第 93 页。本文认为,勒高夫的观点过分夸大了中世纪对于现代世界的影响,弱化甚至无视文艺复兴时期的现代性因素,在理论上是偏颇的。

来观照文艺复兴,往往会夸大甚至扭曲文艺复兴哲学的现代性,从而遮蔽了文艺复兴思想内在的复杂性。它容易让我们不加反思地套用康德或黑格尔哲学的框架乃至 17 世纪科学革命之后的科学观念来理解文艺复兴哲学,最终错失了其中不那么现代甚至是反现代的因素,以及那些无法被任何既定框架解释的内容。这种局面,既不利于我们理解文艺复兴与现代性的关系,也不利于理解当下世界——如若文艺复兴最终只是现代世界观念的某种投射,我们便无法与它相互区分,遑论从中获得有益的教养。

因此,未来的文艺复兴哲学研究既要秉承现代性的基本眼光,又要保持足够的开放性。文艺复兴哲学的现代性书写有着清晰的脉络和坚定的基础,是我们前进的路标。同时,只有对已经的研究范式进行批判,才能避免它们的局限,开辟出新的可能。在 21 世纪的今天,这种开放性对于汉语学界尤为必要,也尤为迫切。如果说,任何研究都是一种发明,而发明永远无法脱离自身的视域,则我们只有对西方学界的研究视域形成清楚的自觉,对这种视域的有效性和合法性形成判摄,才能以一个“他者”的眼光自主地对文艺复兴进行打量。这种眼光,因为它自身携带了中国文明自身的历史意识和现代意识,因此必然是新的,随之也就必然能够观照出不同的景象。在这种观照中,文艺复兴思想将会反过来以一个“他者”的姿态进入中国文明,不断更新着我们对于传统和未来、古代和现代的理解和想象,直到成为我们的一个部分。

The Invention of Modernity: The Historical Writings of Renaissance Philosophy

Wu Gongqing

(*School of Philosophy*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: For a long time, the Renaissance has been regarded as the beginning of the modern world, encompassing many facets of modernity. However, modernity did not emerge self-evidently in the Renaissance era, but was instead an outcome of the gradual construction of modern scholarship. It is only through the intellectual archaeology of the Enlightenment and the historical writings of modern Western scholars since the 19th century, that many characterizations of modernity have got imprinted upon the Renaissance. In this sense, the modernity of the Renaissance is just an “invention” in the modern times. This paper focuses on Renaissance philosophy, arguing that only through pre-examining the study on the modernity of Renaissance philosophy by modern academia and criticizing the roots, scope, and boundaries of its “invention”, can we thoroughly clarify the relationship between Renaissance philosophy and modernity. In this light, the paper explores the historical writings of modern Renaissance philosophy from three dimensions — “individuality,” “subjectivity” and “new science” — aiming to provide valuable references for future research on Renaissance philosophy.

Key words: Renaissance philosophy; historical writing; individuality; subjectivity; new science

(责任编辑 管 琴)